

## Anassagora e la sua ricezione in Aristotele

David Torrijos Castrillejo<sup>1</sup>

L'argomento della mia tesi dottorale è doppio<sup>2</sup>: lo studio del pensiero di Anassagora e la sua ricezione da parte di Aristotele. Alla base di questo doppio interesse si trova il mio percorso di studio degli ultimi anni. Sono arrivato fino Anassagora partendo da Aristotele. Cercavo il modo della causalità del motore immobile: se questo fosse soltanto causa finale — com'è stato interpretato da molti illustri studiosi, tra i quali lo stesso Alessandro di Afrodisia nell'antichità e Ross nel secolo scorso —, oppure se fosse una vera causa efficiente. Quest'ultima interpretazione è stata sostenuta da Berti negli ultimi anni<sup>3</sup>. Data questa possibilità, Dio sarebbe per Aristotele un essere in qualche senso provvidente, poiché essendo intelligente (*noesis noeseos*) dovrebbe anche operare sul mondo con la ragione e la volontà. Un altro studioso arrivato alla stessa conclusione è Brentano<sup>4</sup>. Questi fa riferimento appunto agli accenni sulla filosofia di Anassagora che si possono trovare in diversi punti dell'opera di Aristotele, proprio in quei punti in cui egli parla della teoria dei principi metafisici ultimi e del motore immobile. Probabilmente è stato Brentano chi più mi ha convinto del notevole ruolo del pensiero d'Anassagora per capire questi problemi in Aristotele. Perciò ho impostato questa ricerca avendo non soltanto Anassagora stesso come scopo ma anche la sua ricezione da Aristotele.

Tuttavia, la ricezione da Aristotele ha alcune “anomalie”. Da un lato, Socrate, Platone e lo Stagirita stesso erano convinti che Anassagora ebbe una grande idea perché, invece di mettere come principio ultimo dell'essere un ente irrazionale, come avevano fatto altri presocratici (acqua, vento, fuoco, ecc.), egli ha ritenuto che tutte le cose fossero mosse

---

<sup>1</sup> Sacerdote de la diócesis de Madrid. Durante su estancia en el Colegio ha realizado el doctorado en Filosofía en la *Pontificia Università della Santa Croce* bajo la dirección del Prof. Ignacio Yarza. La tesis fue defendida el 17 de enero de 2014.

<sup>2</sup> Cf. David Torrijos-Castrillejo, “Anaxágoras y su recepción en Aristóteles”, Ignacio Yarza, relatore (Phil. Diss., Pontificia Università della Santa Croce, 2013).

<sup>3</sup> Cf. Enrico Berti, “Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7”, *Méthexis* 10 (1997) 59-82.

<sup>4</sup> Cf. Franz Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles* (Mainz: Franz Kirchheim, 1867) 235.

da una causa intelligente, il cosiddetto *nous*. Dall'altro Anassagora, secondo loro, non sembra aver approfittato del suo *nous* così come ci si sarebbe potuto aspettare, restando ancora troppo vicino alle speculazioni degli altri filosofi naturali. In questo sono d'accordo Platone e Aristotele. Invece, quando si leggono certi testi di Aristotele, si scopre con stupore che il *nous* d'Anassagora è identificato con il Bene con lettera maiuscola e si afferma che questo è causa del bene e della bellezza del mondo.

Quale è la ragione di questo? Si è detto molte volte che la presentazione che Aristotele fa dei presocratici non è molto giusta. Non solo si ritiene che non voglia far storia della filosofia, ma si aggiunge che manipola gli scritti dei cosiddetti filosofi naturali per far apparire in una luce più chiara la sua filosofia. Nella mia ricerca ho cercato di mostrare che Aristotele è generalmente un buon interprete di Anassagora e capisce bene ciò che egli dice e, quando ne utilizza i suoi argomenti per costruire il pensiero proprio, non modifica sostanzialmente la filosofia del presocratico. Perciò, da un lato bisogna essere attenti a capire lo Stagirita tenendo conto del suo pensiero, ma dall'altro lato si devono anche conoscere bene i frammenti di Anassagora, che consentono di farsi un'idea abbastanza chiara della sua filosofia. Comunque, resta difficilmente spiegabile l'apparente contraddizione riguardo l'identità del *nous*: è "il Bene" e "causa del bene" oppure non c'è per nulla il concetto di bene nella filosofia di Anassagora?; se la prima possibilità è vera, allora perché Platone e Aristotele ritengono che Anassagora avrebbe adoperato scarsamente il *nous*?; ma, se non c'è in Anassagora il concetto di bontà, perché Aristotele dice che il *nous* è il Bene per lui?

Per rispondere a queste domande dobbiamo considerare anzitutto la filosofia di Anassagora in se stessa a partire dei documenti che ci permettono di ricostruire un'immagine approssimata di essa, lasciando da parte le interpretazioni che Platone e Aristotele fanno di questa. Come vedremo, Anassagora da solo non basta per rispondere alle nostre domande; perciò, ho ritenuto utile indagare la prima storia della ricezione del suo pensiero. Non abbiamo molti documenti con riferimenti ad Anassagora prima di Platone, ma possiamo intuire con una solida base storica com'è stata integrata la sua filosofia nel pensiero di altri filosofi. Questa è una ricerca che finora, sicuramente per Anassagora, ma probabilmente anche per altri presocratici non è stata sviluppata. Dunque, abbiamo ormai due novità nel contenuto generale della tesi dottorale: per quanto so, questa è la prima tesi dottorale su Anassagora in spagnolo (pur esistendo almeno quindici tesi in altre lingue che si propongono Anassagora come parte sostanziale del loro argomento ed esistendo anche

alcuni studi in lingua spagnola che trattano Anassagora in modo specializzato); in secondo luogo, questa è la prima tesi dottorale e il primo studio in assoluto che prende in considerazione la prima ricezione di Anassagora, con l'intenzione di fare una storia della ricezione prossima.

La nostra interpretazione della filosofia di Anassagora, il primo scopo della tesi, è stata sviluppata nella prima parte, concentrando la nostra attenzione su due argomenti principali della sua filosofia, cioè, la mescolanza e il *nous*. Nel primo capitolo, abbiamo parlato della mescolanza com'è in se stessa, ossia, le sue proprietà generali; per così dire, la caratterizzazione della materia secondo Anassagora. Per fare ciò, ho ritenuto necessario cominciare per la contestualizzazione del pensiero del nostro filosofo nell'ambito della filosofia presocratica. Egli procede da Ionia ed è inoltre un posteleatico. Abbiamo fatto riferimento alle nuove interpretazioni di Parmenide che fanno di lui un filosofo della natura e non soltanto un metafisico che vorrebbe scacciare il moto dell'universo. Non vogliamo pronunciarsi su come si debbano armonizzare le affermazioni di Parmenide di portata metafisica con le sue opinioni sui fenomeni fisici, ma indubbiamente Anassagora e gli altri filosofi posteriori (Melisso, Empedocle, gli atomisti...) hanno interpretato la filosofia di Parmenide da quel punto di vista.

Abbiamo studiato la mescolanza di Anassagora dalla prospettiva della quantità. In lui, infatti, si riscontra una notevole indagine riguardo alla grandezza e la piccolezza delle cose. Quest'aspetto è più elementare e formale che quell'aspetto rilevato da quasi tutti gli studiosi del secolo scorso, principalmente dopo il famoso articolo di Cornford sulla materia in Anassagora, molto condizionato da Aristotele<sup>5</sup>. Eppure, la cosa più importante per il filosofo di Clazomene, anche più importante dal punto di vista filosofico, non è domandarsi con *quali* componenti si formi la mescolanza ma piuttosto *come* siano mescolati. Quindi, per Anassagora, tutte le cose formano una massa continua in cui non si può trovare né la parte più piccola né la più grande perché sostanzialmente è soltanto un'unica cosa infinita le cui caratteristiche fondamentali non cambiano, ma rimane dall'inizio tutto ciò che deriverà da essa dopo la cosmogonia. Sotto quest'aspetto, Anassagora dipende in un senso molto forte da Parmenide.

In secondo luogo, in questa mescolanza si possono segnalare diverse cose che oggi si possono vedere tra noi. La parola "cosa" (*chrema*) ha un

---

<sup>5</sup> Cf. Francis M. Cornford, "Anaxagoras' Theory of Matter I-II", *The Classical Quarterly* 24 (1930) 14-30, 83-95.

senso molto ampio: significa i colori, i sapori ovvero le caratteristiche qualitative, ma anche il legno, il sangue, la pietra, ecc. Allora Anassagora opera soltanto una distinzione fondamentale: da una parte, tutte le caratteristiche quantitative e, dall'altra, tutti gli altri aspetti della realtà, senza che si possa individuare una distinzione tra sostanze e qualità come noi — dopo le *Categorie* di Aristotele — facciamo.

Queste cose stanno mescolate in un modo così inestricabile che non si possono separare profondamente, bensì ammettono soltanto una separazione parziale. Esistono sempre all'interno della mescolanza e si distribuiscono in maniere diverse come effetto dei cambiamenti sofferti sotto pulsioni meccaniche; ma non stanno fuori da nessun punto della mescolanza. In ogni cosa si può trovare tutto e questo è espresso in un modo molto eloquente: tutto è in tutto. A mio parere, questo è il concetto essenziale espresso dal termine *homoiomeres*, così presente nella dossografia anassagorea. Ho cercato di spiegare che in quel termine si vuole dire ciò che lo stesso Anassagora esprime con altre parole, cioè che tutte le cose sono composte nello stesso modo che il tutto, giacché tutte le cose hanno tutto. Dunque, sia ogni porzione della massa sia il tutto, l'insieme della mescolanza, è una *homeiomereia* perché ci sono sempre le stesse parti. Questo è il senso che credo si nasconda sotto questo termine: il tutto e ogni sua frazione sono “omologhi” (con parole di Louguet<sup>6</sup>) e hanno *le stesse parti* (non “simili parti” dal punto di vista qualitativo)<sup>7</sup>.

Tutto è in tutto: questa è forse l'affermazione filosoficamente più ambiziosa di Anassagora riguardante la mescolanza. Ho creduto necessario esaminarla di nuovo perché mi sembrava che le diverse interpretazioni contemporanee non la delucidavano in modo soddisfacente. C'è un solo modo di capire una mescolanza tale che possieda in ogni sua parte tutti i suoi componenti senza che nessuno venga meno davanti la presenza degli altri. Mi sembra anche sorprendente che pochissimi studiosi l'abbiano spiegata così e soltanto qualcuno abbia ricordato che ci sarà una concezione della mescolanza molto simile tra filosofi che insegneranno due secoli dopo Anassagora, gli stoici. Ho interpretato, dunque, la mescolanza di Anassagora come una “compenetrazione”, cioè come una

---

<sup>6</sup> Cf. Claire Louguet, “Anaxagore : Analogie, proportion, identité”, *Philosophie antique* 13 (2013) 117-145.

<sup>7</sup> Cf. David Torrijos-Castrillejo, “Anaxagorae homoeomeria”, *Elenchos* (forthcoming 2015).

mescolanza in cui tutti i componenti riempiono simultaneamente lo stesso spazio senza espellersi tra loro<sup>8</sup>.

Sapendo che tutte le cose sono compenetrare possiamo indagare come si muovono all'interno della mescolanza. Così ho cominciato lo studio del suo movimento nel capitolo secondo. All'inizio del mondo c'era soltanto la mescolanza, di cui abbiamo parlato, ma tutti i componenti erano in uno stato di dispersione tale che non si poteva percepire nessuno di loro. Per lui è necessario che i componenti siano predominanti in un punto perché si possano vedere. Così, una cosa nera è una porzione di mescolanza in cui c'è il colore nero in modo predominante, ma sono presenti anche tutti gli altri componenti. Poiché all'inizio del mondo nessuno di loro prevaleva, non si poteva vedere alcun colore, alcun sapore, alcuna cosa determinata. In questa massa indefinita qualitativamente e infinita quantitativamente, il *nous* comincia a produrre un movimento. Si deve pensare che nel suo mezzo s'inizia un moto circolare che fa sì che le cose si raggruppino secondo la diversa forma di reagire davanti a quel movimento. Alcune cose, come i colori oscuri, la terra, ecc., tendono a muoversi con un moto centripeto rispetto alla rotazione principale; altre cose, invece, come i colori brillanti, le cose meno dense, il fuoco (etere), ecc., tendono ad allontanarsi dalla rotazione con un movimento centrifugo. Così, il moto circolare iniziato dal *nous* provoca le trasformazioni che distinguono, da un lato, la parte della mescolanza in cui ha luogo la separazione e dove si può cominciare a vedere diverse cose, dall'altro lato, una massa infinita e indefinita che rimane sempre fuori da quest'area sottomessa all'influsso del movimento. Il cosmo nasce dunque come una realtà sferica o sferoide all'interno di un infinito materiale. Anche il raggio del movimento circolare è in crescita, cosicché questo cosmo aumenta in grandezza.

Questo che raccontiamo è ciò che Anassagora spiega con il termine *perichoresis* che, pur essendo un *hapax* della letteratura presocratica, non è stato studiato molto. A mio parere, quel termine significa un movimento circolare tale da provocare anche lo spazio<sup>9</sup>. Nello stesso momento in cui si distinguono le cose, si forma anche uno spazio perché queste si muovano. Tale cosmogonia ha molto a che vedere con lo schema sostenuto da Esiodo e da altre cosmogonie. Esiodo e Anassagora pensano

---

<sup>8</sup> Sul concetto di "compenetrazione": cf. Antonio Millán-Puelles, "Compenetración", in *Léxico filosófico* (Madrid: Rialp, 2002) 151-160.

<sup>9</sup> Couloubaritsis traduce il termine come "spatialisation en rotation": Lambros Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme* (Bruxelles: De Boeck, 2003) 154.

che la storia sia lineale, con un inizio da cui parte l'universo; entrambi credono anche che si debba creare un luogo dove sviluppare la cosmogonia e così Esiodo chiama *chaos* quello spazio che Anassagora riesce a generare attraverso la sua *perichoresis*.

Si deve allora parlare di una continuità tra gli schemi cosmogonici difesi dai poeti e quello sostenuto da Anassagora. Ho identificato anche alcuni punti in cui la sua cosmologia assomiglia a quella degli orfici e credo che la tesi sia originale anche sotto quest'aspetto. Invece, qualche studioso ha voluto vedere in Anassagora soltanto un fisico completamente slegato dal pensiero mitico e perciò non ci si è preoccupati di studiare i suoi rapporti con questi autori.

Inoltre, con la mia interpretazione della *perichoresis* e dei suoi effetti nel mondo ho tentato di difendere l'unità della teoria di Anassagora: solo attraverso il moto circolare riesce a giustificare fenomeni così diversi come la formazione degli astri e di tutte le sostanze solide, così come gli eventi astronomici e meteorologici. La stessa *perichoresis* spiegherebbe sia il moto degli astri, sia la caduta dei meteoriti, perché è la *perichoresis* che muove gli astri e determina tra noi la gravità. Non è nemmeno necessario pensare che ci sia un momento cosmogonico e un altro cosmologico, perché il mondo può crescere indefinitamente e il moto rotativo che produce la sua crescita è anche quello che assicura gli effetti fisici tra le cose già formate.

In ultimo luogo, ho considerato che gli *spermata* sono i componenti stessi in quanto enti sommersi nella mescolanza, pronti a manifestare la loro natura quando le circostanze permettano loro di preponderare. Tenendo conto di ciò che è stato detto riguardo ai rapporti di Anassagora con la mitologia, ho pensato che la parola rimandasse all'idea delle nozze tra il cielo e la terra. Secondo Anassagora, dall'alto, cioè, dalla massa infinita oltre la *perichoresis*, procede tutto. Gli *spermata* sono i componenti che procedono di là e che cadono sulla terra in quantità impercettibile, ma che con il tempo sviluppano le sue caratteristiche e si mescolano formando tutta la varietà di realtà minerali e animali che popolano la terra.

Così arriviamo al capitolo terzo in cui si è cominciato a studiare il *nous* in quanto tale. Abbiamo chiamato il *nous* "Intelletto" con lettera maiuscola, perché la sintassi ci consente di pensare che siamo davanti un ente personale. *Nous* è un nome proprio di persona e non ci deve far dubitare il fatto che sia strano trovare un simile nome nel panteon greco. Fa parte della critica costruttiva (non distruttiva) delle idee religiose che fanno i filosofi. Il *nous* è il nome della divinità di Anassagora nello stesso

modo in cui Aristofane scherza dicendo che, secondo Socrate, iddio si chiama *Dinos* (*Nubes*, 828, 381, 1471), il quale nemmeno figura tra i nomi degli dei olimpici. A mio parere, c'è molto pregiudizio tra gli studiosi a questo riguardo e anzitutto manca una considerazione filosofica più profonda su quale sia la natura del pensiero speculativo. Quando si parla in modo neutro di qualcosa, oppure si parla secondo concetti generali o leggi a cui si è arrivati attraverso la ragione e l'esperienza, si sta facendo (o tentando di fare) un'approssimazione più formale e rigorosa a qualcosa, ma questo non significa negare la condizione personale di un essere, se questo fosse il caso. Se fosse vero ciò che alcuni studiosi attribuiscono ai filosofi antichi, quando qualsiasi medico parla del sangue, dello stomaco e del cervello con concetti generali, considerando dunque questi organi come "cose", perciò nega di star parlando di parti delle persone. Naturalmente, gli Illuministi del Settecento sono riusciti ad ammettere la idea filosoficamente insostenibile di una ragione cosmica impersonale (filosoficamente insostenibile perché, se è ragione, deve essere personale); ma questo non ci consente di presupporre che i filosofi greci procedessero così rozzamente nelle loro indagini. In ogni caso Anassagora ha scelto, come causa prima di tutto il movimento, un soggetto che egli ha chiamato *nous*, utilizzando un termine che nella letteratura greca esprimeva nel modo più astratto possibile la personalità.

Il termine *nous* è anche il solo termine psicologico adoperato dai greci antichi che non è vincolato a nessun organo corporale. Questo è molto legato a un altro aspetto del *nous* di Anassagora. Egli definisce il *nous* come la realtà opposta alla mescolanza. È vero, si tratta di un altro *chrema*, apparentemente una cosa tra le altre, ma è una cosa molto particolare, perché non è più mescolato, non è un componente. Infatti, che cosa erano le altre cose per Anassagora se non componenti della mescolanza? Dove c'era il peso entitativo più grande se non nella massa come insieme? Perciò, che il *nous* sia chiamato *chrema*, cioè cosa, ente, non spiega la sua natura tanto come la descrizione che accuratamente ci fornisce Anassagora. Il *nous* è anzitutto l'opposto della mescolanza, perché non è mescolato, è diverso da tutte le altre cose. La ragione per cui si arriva a quella conclusione ci dà l'indole più intima d'Intelletto ovvero il potere. Il *nous*, dice, deve essere separato perché domini. Il *nous* è principalmente la causa efficiente per Anassagora, come dirà Aristotele, è potere puro, mentre tutte le altre cose sono passive. Perché? Le altre cose sono mescolate, la mescolanza come tale è passiva, fa diventare inattivi gli enti, ma Intelletto è attivo. Il nome d'Intelletto non è neanche la sola notizia che ci da Anassagora per essere sicuri che Intelletto sia pensante.

Dice anche che possiede una conoscenza senza limiti, così elevata come il suo potere. Intelletto è dunque separato, intellettuale e poderoso, quindi è molto simile a una purificazione degli aspetti di Zeus che più hanno colpito altri pensatori dell'epoca come Senofane oppure Eschilo.

Nel capitolo quarto abbiamo considerato queste caratteristiche attive d'Intelletto, cercando di capirle. In primo luogo, abbiamo studiato la conoscenza intellettuale, prendendo spunto dai frammenti sulla conoscenza in generale e dalla lunga notizia di Teofrasto sulla conoscenza sensibile (DK 59 A 92). Siamo giunti alla conclusione che Anassagora è stato in grado di capire la differenza fondamentale tra possessione fisica e possessione conoscitiva. Questa differenza risiede in due aspetti: la posizione attiva del conoscente nei confronti del conosciuto e ciò che Aristotele chiamerà presenza immateriale della forma conosciuta nel conoscente, qualcosa che Anassagora esprime come "essere non mescolato". Riteniamo che la conoscenza del *nous* si estenda a tutte le cose, perché è in grado di capire non soltanto i componenti ma anche la sua rispettiva maniera di reagire davanti alla *perichoresis* e di riunirsi così formando le diverse sostanze. Intelletto è anche il padrone di ogni essere vivente e dunque deve aver una conoscenza perfino dei particolari. Anassagora ha capito la ragione pratica e la sua capacità di ordinare i mezzi per un fine. Eppure, questo non contraddice le parole di Platone e Aristotele che negavano che egli avesse inteso la teleologia e perciò si rivelava insoddisfacente per loro? La risposta è che Anassagora davvero ha compreso l'intelligenza pratica ma soltanto come tecnica. Gli è mancata una portata più ampia dell'intelligenza pratica, capace di spiegare l'azione nella cornice di fini più elevati. Possiamo dire: ha capito il "bene utile" ma non il "bene onesto" (Aristot., *Eth. Nic.*, I, 6, 1096 b 13-14).

Così possiamo far riferimento alla seconda parte di questa tesi. Abbiamo visto che Anassagora ha parlato d'intelletto pratico, ma non ha parlato mai di bene. Quindi, dove è apparso l'argomento? Che cosa è capitata tra lui e Aristotele perché questi ritenga naturale mettere Anassagora a confronto con l'argomento del bene? Un primo luogo dove cercare una risposta sono i cosiddetti "discepoli di Anassagora". Parliamo di alcuni autori che vanno chiamati così, tra i quali conosciamo almeno due nomi: Archelao e Metrodoro. Archelao è una figura molto importante perché è il primo filosofo ateniese e avrà l'onore di esser chiamato maestro di Socrate. Tratta l'argomento del *nous*, che intende mescolato; egli è possibilmente il primo che ha legato questo termine ai concetti di Giustizia e di Bellezza. Anche Diogene di Apollonia parla dell'intelligenza non come *nous*, ma come *noesis*. Nello stesso modo, egli



intende l'intelligenza mescolata con l'aria, considerata da lui il primo principio; ma anzitutto dice che l'intelligenza è divina e ordina tutte le cose nel migliore modo possibile. Si parla di bellezza (*kalon*) ma non possiamo trovare un argomento teleologico più sviluppato che in Anassagora.

Il filosofo di Clazomene è diventato più celebre oggi grazie alla scoperta del papiro Derveni, in cui un pensatore con formazione filosofica interpreta allegoricamente un inno orfico. Quest'autore crede che il *nous* ordini il mondo e sia anche "buono" e la causa il bene. In ogni caso, colui che più perfettamente svilupperà l'argomento teleologico per parlare di dio e della sua bontà provvidente riguardo l'uomo e il mondo intero è Socrate. Così si esprime secondo i racconti di Senofonte, la cui autorevolezza diventa sempre più riconosciuta. Possiamo anche trovare alcuni altri parallelismi tra il pensiero di Anassagora e le diverse dottrine attribuite a Socrate non solo da Senofonte ma anche da Aristofane e Platone stesso. In questo s'intravede la formazione ricevuta da Archelao, chi certamente lo guidò verso Anassagora.

Concludendo, nel sesto capitolo siamo entrati nel secolo quarto, dove abbiamo contemplato brevemente l'Accademia, il luogo dove si formò Aristotele e perciò un punto di riferimento costante per la sua filosofia. Platone stesso stima Anassagora moltissimo e integra alcuni dei suoi pensieri nella sua filosofia, specialmente quando parla del demiurgo oppure della divinità come entità dotata di *nous* e ordinatrice del cosmo. Poi, i diversi seguaci di Platone, come Eudosso, Speusippo e Senocrate prenderanno definitivamente Anassagora come sostegno per criticare il loro maestro e così la mescolanza e il *nous* diventeranno due monadi analoghe all'Uno e la Diada. Anche, per interpretare correttamente Aristotele, sarà decisivo sapere che Speusippo credeva che il Bene non era un principio — come pensava Platone — ma soltanto il risultato dell'opera del *nous*. Aristotele stesso, che intende il *nous* come il suo principio ultimo, crede che tutto il bene che esso produce debba possederlo prima in sé. Allora, secondo lui, così Empedocle come Anassagora, hanno parlato di un Bene con maiuscola e questo Bene produce la bontà delle cose del mondo. Ecco il *nous* d'Anassagora, che è diventato il motore immobile e *noesis noeseos*.

Questo *nous* come bontà sussistente costituisce una personale speculazione di Aristotele che parte da Anassagora per confutare gli argomenti degli accademici. Eppure, si possono ricavare molte dottrine di Anassagora dalle pagine del filosofo di Stagira. Egli capisce molto accuratamente la mescolanza e sa bene che tutte le cose stanno insieme e

che tutti i componenti sono in atto all'interno della mescolanza; perciò nessuna cosa si può vedere. Parla della formazione delle cose, dei componenti, che anche chiama semi, *spermata*, come Anassagora (non solo parla di sostanze *homoiomere*); ci informa infine di molti dettagli cosmologici e meteorologici, alcuni dei quali conosciamo soltanto attraverso lui. Aristotele trova anzitutto intelligente la scoperta del *nous*, scoperta che implica mettere come causa prima una realtà spirituale e non più una semplice realtà materiale priva di giudizio. A mio parere, questa lode ad Anassagora conferma l'opinione di Brentano a cui mi riferivo all'inizio: non è possibile che Aristotele creda che Anassagora sia nel vero e che egli stesso pensi il suo dio come un ente che non conosca la realtà materiale ma sia soltanto la sua causa finale. Se Aristotele critica qualcosa di Anassagora non è che il *nous* appaia troppo e che interferisca troppo nelle realtà sottolunari, ma piuttosto che intervenga troppo poco. Perciò, dopo Platone, che sembra mettere il *nous* tra il mondo ideale e la materia, è probabile che Aristotele giunga a una sintesi tra quegli e Anassagora, principalmente in polemica con Speusippo: il primo principio deve essere il Bene e questo è anche il *nous*, non bisogna moltiplicare gli enti. L'altro principio sarebbe la materia, eppure la sua formalità non è in essa, come credeva Anassagora, bensì nella realtà spirituale, come diceva Platone; di conseguenza, secondo Aristotele il bene delle cose e le loro forme procedono dal *nous*<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Ho spiegato più accuratamente la mia interpretazione della causalità del motore immobile e le sue conseguenze per l'uomo in questi articoli: David Torrijos-Castrillejo, "Dios en la ética de Aristóteles" *Pensamiento* 255 (2012) 5-23; id., "Dios y 'antropocentrismo' en Aristóteles", *Espíritu* 62 (2013) 35-55; id., "La causalidad del motor inmóvil", *Hypnos* 31 (2013) 234-266.